

PRESIDEN PEREMPUAN: MENIMBANG PERSPEKTIF ULAMA DAN FEMINIS MUSLIM KONTEMPORER

Oleh: Tamyiz

"PPP terikat pada fatwa ulama yang melarang wanita menjadi presiden", Ketua DPP PPP, Hamzah Haz, (Republika, 29 Juni 1999)

"Partai Persatuan Pembangunan tidak pernah secara tegas menolak perempuan menjadi Presiden Indonesia", Ketua Umum DPP PPP, Hamzah Haz (Kompas Cyber Media, 6 Maret 2001)

(Diikuti dari Tempo, 18 Maret 2001, hal. 120)

MUKADDIMAH

Perbincangan mengenai presiden perempuan kembali menemukan relevansinya seiring dengan perkembangan situasi politik nasional terakhir. Sebagaimana diketahui, ihwal presiden perempuan ini pernah menjadi wacana publik yang hangat, ramai, emosional, penuh warna politis, menjelang pemilihan presiden Indonesia pasca-pemilu 1999. Pada saat itu, semua tahu, terjadi kontroversi tentang kebolehan perempuan menjadi presiden. Perdebatan tersebut diletakkan dalam konteks wacana fiqh, dan bukannya hukum tata negara Indonesia yang mendasari pemerintahan Indonesia, sehingga memunculkan pendapat yang beragam. Jika diklasifikasikan secara umum, maka pendapat yang muncul di permukaan ketika itu ada tiga kelompok. *Pertama*, pendapat yang tidak mempersoalkan status perempuan untuk menjadi presiden. Pendapat ini diwakili oleh para feminis baik dari tradisi Islam maupun sekular, pemikir Islam liberal. *Kedua*, pendapat yang tidak memperbolehkan perempuan menjadi seorang presiden. Pendapat ini diwakili oleh para pemikir Islam konservatif dan juga partai-partai Islam seperti PBB, PPP, PK dan lainnya.

Ketiga, pendapat yang tidak secara tegas menentukan sikap atas perdebatan tersebut atau pihak yang memang mengakui adanya perbedaan pendapat ulama mengenai kepemimpinan perempuan.

Kini perdebatan yang sempat menghangat dan kemudian tenggelam seiring terpilihnya KH. Abdurrahman Wahid menjadi presiden, kembali menghangat setelah situasi politik membuka kemungkinan Megawati, sosok yang dipersoalkan pada saat itu, menjadi presiden menggantikan KH. Abdurrahman Wahid. Teks di atas mencerminkan hal tersebut. Seorang tokoh partai Islam lain, yang dulu menolak secara apriori kepemimpinan perempuan, Soemargono, mengelak tuduhan inkonsisten dengan membangun dalih bahwa menjadikan Megawati presiden karena darurat. Dalam istilahnya, seperti makan babi di tengah hutan. Karena darurat, maka menjadi tidak apa-apa.

Yang ingin ditekankan di sini adalah bahwa perdebatan seputar kepemimpinan perempuan tidak semata-mata bersifat akademik, bahkan sangat kental nuansa politiknya. Ini tentu sangat membingungkan umat dan juga terkesan bermain-main dengan teks agama yang sakral.

Tulisan ini hendak melakukan review singkat mengenai persoalan tersebut dalam bingkai akademik (ilmiah). Yang ingin diperbincangkan di sini adalah pandangan (sebagian) ulama fiqh yang dikomparasikan dengan pandangan para feminis muslim yang giat memperjuangkan kesetaraan gender. Pada hakekatnya, perbincangan seputar peran publik perempuan (salah satunya tentang presiden perempuan) telah muncul sejak jaman Nabi Muhammad SAW. Adanya hadits yang diriwayatkan Abi Bakrah mengenai kemunduran masyarakat jika menyerahkan urusannya kepada perempuan, menunjukkan perbincangan tersebut. Berbagai teks yang berbicara mengenai perempuan, mulai dari adab pergaulan sehari-hari, relasinya dengan laki-laki, sampai informasi mengenai keterlibatan perempuan dalam perang, merupakan rujukan historis apresiasi Islam terhadap perempuan.

Pada sisi lain, semua sepakat baik kalangan Islam maupun pengamat luar, bahwa Islam, yang dibawa Nabi Muhammad SAW, membawa misi pembebasan. Termasuk pembebasan terhadap ketertindasan kaum perempuan. Jika dilihat konteks sosio-historis dan kultural yang melingkupinya, visi Islam tersebut sangat revolusioner. Ungkapan sahabat Umar bin Khattab yang mengakui sama sekali tidak memanusiakan perempuan sebelum Islam, menunjukkan hal tersebut.¹⁾ Perempuan yang di era jahiliyah kelahirannya pun sangat tidak diharapkan, ditransformasikan menjadi sosok yang harus dihormati dan dimuliakan oleh siapapun.

Visi yang revolusioner ini tidak hanya berhenti pada dataran wacana yang berbusa-busa di mulut, namun pada saat itu juga telah dipraktikkan secara empiris peran perempuan yang signifikan. Dr. Abdul Halim Abu Syuqqoh mencatat peran sosial perempuan yang diintrodusir Islam seperti kegiatan sholat jama'at di masjid, kegiatan keilmuan di majlis ilmiah, berperkara di pengadilan, hingga keterlibatan

¹⁾ Lihat Risalah ila Nisa al'alarfi p. 2.

mereka dalam medan jihad.²⁾ Suatu peran sosial yang mustahil dinikmati perempuan pada masa pra Islam.

Pemikiran dan perbincangan mengenai perempuan ini kemudian berkembang menjadi perdebatan ilmiah dari generasi ke generasi hingga sekarang. Artinya, perbincangan mengenai persoalan ini bukanlah hal baru dalam khazanah pemikiran Islam. Namun perdebatan ini dimanapun dan sejauh ini, sejauh disangkutkan dengan agama, selalu berputar pada teks-teks itu-itulah, tidak beranjak. Kalau pun ada yang baru, maka hal itu terletak pada "cara-cara" atau penafsiran terhadap teks-teks agama yang melibatkan disiplin ilmu sosial mutakhir seperti hermeneutika.³⁾

Sementara itu, dalam belahan bumi lain, kita menjumpai suatu aliran pemikiran (dan aksi sosial) yang disebut feminisme. Feminisme muncul belum lama, ia beriringan dengan mencuatnya pemikiran pasca-modern. Gagasan dasar feminisme terletak pada respons terhadap realitas ketertindasan perempuan. Respons itu, sesuai dengan basis epistemologisnya, melahirkan varian teori yang kemudian menjadi aliran-aliran feminisme (dari liberal hingga marxis). Dalam perspektif feminisme perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak lebih dari perbedaan biologis/kodrati. Mereka mencatat hanya enam wujud perbedaan yaitu : perempuan melahirkan (*rahmi*), laki-laki tidak; perempuan memiliki vagina (*farji*), laki-laki penis (*dzakar*); perempuan berovum, laki-laki sperma; perempuan haidh, laki-laki tidak; perempuan tidak berjenggot/kumis, laki-laki ya; perempuan tidak berjakun, laki-laki ya. Selain perbedaan kodrat tersebut, seluruh perbedaan laki-laki dan perempuan (seperti kesan kuat-lemah, cerdas emosional) semata-mata hanyalah hasil dari konstruksi sosial dan kultural selama sekian waktu.

Aliran liberal, misalnya, mengasumsikan kesamaan mutlak hak-hak manusia. Dengan asumsi seperti ini, melihat realitas ketertindasan itu, agenda yang dicanangkan, seperti ditulis Farha Ciciek (1995), adalah gerakan penyadaran dan penghapusan hukum-hukum diskriminatif. Pada titik inilah keberadaan hukum agama

²⁾ Abdul Halim dalam bukunya *Kebebasan Perempuan* (58-59), menukil beberapa hadits yang membuktikan keterlibatan perempuan dalam jihad seperti hadits riwayat Bukhori-Muslim tentang peran Aisyah dan Ummu Sulaim dalam mengangkat geribah dan memberi minuman dalam perang Uhud, juga hadits dari Muslim yang menceritakan pengakuan Ummu Athiyyah tentang keterlibatannya dalam perang bersama RASULULLAH SAW sebanyak 7 kali. Dalam hadits itu Ummu Athiyyah berujar : "Aku menggantikan tugas mereka ketika mereka bepergian dan membuatkan makanan untuk mereka". Juga hadits Muslim yang menceritakan pengalaman Ummu Sulaim bersama perempuan Anshar yang bertugas mengobati yang luka dalam perang. Akan tetapi, dalam riwayat lain seperti yang ditulis Ibn Hajar dalam *Al Ishabah* (487), juga dikutip oleh KH. Husain Muhammad (1998), disebutkan bahwa Rasulullah melarang keterlibatan perempuan dalam perang. Selain itu, hal serupa terungkap dalam hadits riwayat Imam Ahmad, Daud, Al Nasa'i, Ibn Abi Ashim, dan Imam Bukhori sendiri.

³⁾ Lihat misalnya buku Dr. Nasr Hamid Abu-Zayd, *Iskaaliyyatul Qiro'ah Wa Aaliyyatul Ta'wil*.

digugat. Hukum Islam (fiqh), juga hukum agama lain, dipandang sebagai salah satu basis yang menjadi akar pandangan diskriminatif terhadap perempuan. Dalam konteks inilah, yang biasanya dipicu oleh persoalan politik kontemporer seperti kasus Megawati di Indonesia, perbincangan mengenai perempuan dalam perspektif agama muncul.

PANDANGAN ULAMA (KONSERVATIF)

Jumhur ulama fiqh berpendapat bahwa perempuan tidak boleh memegang kepemimpinan yang mencakup wilayah publik (*wilayat al-ammah*). Jabatan presiden, bahkan sebagian lebih menyempitkan lagi seperti jabatan hakim, menteri, tidak boleh dipegang oleh perempuan. Sejauh yang ada dalam literatur, hanya Ibn Jarir At-Thabari dan Al-Hasan Al-Bashri yang membolehkan peran perempuan dalam seluruh kekuasaan kehakiman. Hujjah kedua ulama inipun, dengan mendasarkan pada *isntinbath al-hukm* ulama ushul, juga telah ditentang banyak ulama seperti Al Mawardi. Para ulama memang telah bersepakat bulat tentang ketidakbolehan kepemimpinan pemerintahan negara (*al imamah al uzhma*) dipegang oleh perempuan. Perbedaan terjadi dalam wilayah kepemimpinan selain itu atau turunan dari kepemimpinan negara seperti jabatan kehakiman, kementerian dan lainnya.

Berikut ini merupakan sebagian dari poin-poin hujjah diniyyah yang dikemukakan oleh fuqoha berkaitan dengan tidak diperbolehkannya perempuan memegang jabatan presiden.

(Yang barangkali patut menjadi perenungan adalah agama tidak selamanya dapat dirasionalisasi. Quraisy Shihab membagi wilayah agama menjadi tiga : wilayah yang sama sekali tidak mengizinkan intervensi akal, wilayah yang sepenuhnya merupakan hasil dialektis-sintesis antara teks agama dan pergulatan akal). Oleh karenanya, pandangan para fuqoha bila memang tidak disepakati, maka kritik yang dilancarkan seharusnya bukan pada teks itu sendiri, namun ditukikkan pada landasan epistemologisnya sendiri. Pada titik ini pembongkaran penafsiran atas teks, biasanya, dilakukan dengan membedah konstruksi sosial budaya yang melingkupi teks, penafsir, dan juga dengan analisa wacana. Sebagai contoh, misalnya, para feminis seperti Riffat Hasan, Aminah, Mernisi melancarkan kritik tersebut dengan membedah ideologi patriarkal di belakang penafsir teks, mereka menemukan "hadits-hadits misoginis". Berikut ini adalah pendapat para ulama fiqh yang tidak memperbolehkan kepresidenan perempuan dan dasar-dasar hukumnya.

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من
أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون
نشوزهن فعظوهن واحجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا
تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا. (An-Nisa' 34)

Ayat ini dipandang fuqoha sebagai dasar eksplisit bahwa kepemimpinan dipegang oleh laki-laki. Kata *qowwaam* di sini secara umum diartikan sebagai pemimpin. Mereka juga paham mengenai konteks yang menunjukkan kepemimpinan keluarga. Bahkan justru dengan memahami konteks ayat tersebut, menurut mereka, dasar kepemimpinan laki-laki semakin kuat. Yang dipakai untuk mendukung pendapat ini adalah *qo'idah mathum aulawi*, yang kemudian disimpulkan : apabila untuk urusan keluarga saja (yang merupakan urusan domestik, rumah tangga) perempuan dipimpin laki-laki (tidak berwenang memimpin keluarga), *apalagi menjadi pemimpin publik* yang mencakup wilayah dan tanggungjawab lebih besar).

Dr. Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, dengan menambahkan hadits Nabi Muhammad SAW yang terkenal, menyatakan bahwa perempuan tidak boleh menduduki jabatan kepemimpinan negara. Walaupun ayat ini diturunkan untuk kepemimpinan domestik, namun dengan memakai *qo'idah Al Ibrah bi umum al lafzh la bi khusus al sabab*, maka ayat tersebut harus dimaknai sesuai dengan arti umumnya (Allah SWT memang telah melebihkan laki-laki atas perempuan). Dengan demikian, simpulnya, membenaran atas kepemimpinan perempuan dalam wilayah kekuasaan negara merupakan membenaran atas didahulukannya perempuan atas laki-laki. Ini bertentangan dengan hukum Allah SWT sebab dengan jelas Allah SWT telah mengahirkannya/membelakangkannya.⁴⁾

Kalangan mufassir, dari klasik hingga modern, juga berpendapat sama. Al Qurthubi dalam *Al Jami' li ahkam Al Qur'an*, Zamakhsyari dalam tafsir *Al Kasysyaf*, Fakhrudin Al Razi dalam *Al Tafsir Al kabir*, Ibn Katsier dalam *Tafsir Al Qur'an al-Azhim*, semuanya mengemukakan pendapat yang sama.

Hujjah atau alasan rasional yang dilontarkan Al Qurthubi adalah bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam akal dan pengaturan, laki-laki secara umum lebih kuat

⁴⁾ Lajnah al fatwa bi al Azhar, *Hukm al-Syari'ah al Islamiyyah fi Isytiraak al-mar'ah fi al intikhab li al barلمان*, dalam *ar harakah al nisa'iyyah wa shilatuha bi al isti'mar*, Editor Muhammad Athiyyah Khumais, dar al Anshar, Kairo, hal. 1, dikutip dari KH. Husain Muhammad, (1998), hal. 3.

sedangkan perempuan secara umum lebih lembut dan lemah, dan karenanya, mereka memiliki hak memimpin perempuan.⁵⁾ Zamakhsyari menambahkan keunggulan sifat tegas (*al hazm*), tekad kuat (*al 'azm*), dan kemampuan menulis (*al kitabah*). Al Razi juga menulis bahwa kemampuan laki-laki untuk menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan keras lebih sempurna. Sedangkan Ibn Katsier berpandangan bahwa kelebihan laki-laki adalah dengan sendirinya (*fi nafsih/INTRINSIK*).⁶⁾

Rasyid Ridha, mufassir modern, dalam tafsirnya *Al Manar* mengatakan :

(Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka), yakni urusan laki-laki yang sudah biasa dikenal (*ma'ruf*) dan sudah ditetapkan adalah perempuan dengan pemeliharaan, perlindungan, kekuasaan dan kecukupan. Disebabkan oleh hal-hal seperti ini, maka Allah telah mewajibkan jihad bagi laki-laki dan tidak bagi perempuan. Ini karena Allah telah melebihkan laki-laki atas perempuan dari segi fisiknya. Allah memberikan kepada laki-laki kekuatan yang tidak diberikan kepada perempuan. Inilah yang menyebabkan adanya perbedaan, takalif, dan ahkam (hukum-hukum) sebagai akibat perbedaan (*fitrah*) (ciptaan Tuhan) dan kesiapan. Setelah itu ada sebab lain yang bersifat kasibi yang muncul di atas sebab *fitri*. Laki-laki memberikan nafkah kepada perempuan dari sebagian hartanya. Mahar adalah pengganti perempuan dan syarat untuk menggaulinya berdasarkan akad nikah di bawah kepemimpinan laki-laki. Syariat memuliakan perempuan ketika mereka mendapatkan kecukupan yang diwajibkan untuk mereka atas laki-laki yang dituntut oleh *fitrah* dan sistem penghidupan. Yakni bahwa laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan dan menjadikan urusan ini termasuk adat kebiasaan (*al umur al urfiyyah*) yang dipatuhi oleh masyarakat berdasarkan akad, untuk kemaslahatan. Seakan-akan perempuan menurunkan dirinya untuk tidak sama dengan laki-laki secara penuh karena pilihannya sendiri. Ia membolehkan laki-laki berada satu tingkat di atasnya, tingkat kepemimpinan (*darajah al qiwamah wa al risalah*) dan ia rela (*ridho*) dengan penggantian berupa pemberian harta dari suaminya.⁷⁾

Paparan di atas adalah deretan argumentasi para mufassir yang berpendapat tentang ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin. Namun yang perlu digarisbawahi adalah ketentuan tersebut, dalam pandangan mereka, bukannya menunjukkan perendahan Islam terhadap perempuan. Dengan tegas dinyatakan bahwa syari'at sangat memuliakan perempuan. Namun pemuliaan ini tidak dengan

⁵⁾ Lihat Abdul Qodir Abu Faris, *Al Nisham Al Siyasi fi Al Islam*, Dar Al Qur'an, Beirut, 1984, p. 82, juga dikutip oleh KH. Husain Muhammad (1998).

⁶⁾ Lihat : *Ibid.*, p. 183

⁷⁾ Dikutip dari PERAN POLITIK PEREMPUAN, Perspektif Fikih Konservatif, makalah pada seminar sehari PENGUATAN PERAN POLITIK PEREMPUAN, Pendekatan Fikih Politik, LKPSM-NU DIY, INPI Pact, PSW LP UII, Yogyakarta, 13 April 1998, hal. 15.

konsep penyamaan universalistik antara laki-laki dan perempuan. Islam memiliki cara tersendiri bagaimana memuliakan perempuan. Jadi, secara konseptual sesungguhnya para mufassir juga sangat memuliakan dan menghargai perempuan, hanya saja *bagaimana* wujud penghormatan tersebut mereka berbeda dengan kalangan feminis.

Hadits

لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ إِذَا وَلُوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً

1. Hadits ini dalam pandangan Ulama Al Azhar bukan hanya informasi tentang bangsa yang dipimpin perempuan tidak akan beruntung, juga merupakan *larangan* terhadap umat Islam untuk mengikuti jejak bangsa Persia tersebut, yakni *mengangkat perempuan* menjadi kepala negara/pemerintahan. Ini karena fungsi Nabi Muhammad SAW adalah menjelaskan apa yang boleh dikerjakan umatnya sehingga mereka mendapatkan kebaikan dan keberuntungan dan hal-hal yang tidak boleh dilakukan yang akan mengakibatkan kerugian mereka.⁸⁾

Hal yang esensial dari pertimbangan fatwa itu adalah *illatnya*. *Illat* dari fatwa itu terletak pada keperempuannya dan tidak pada lainnya : *fa' unutsah wahdaha hiya al illah fihi*. Pertimbangan fatwa ini mengakui perempuan secara alamiah memiliki kepandaian dan kecerdasan akal pikiran. Artinya persoalan keunggulan laki-laki terhadap perempuan dalam hal-hal sebagaimana para mufassir di atas kemukakan adalah relatif. Diakui banyak juga perempuan yang dari sisi kepandaian dan kecerdasan (intelektualitas) mengungguli laki-laki secara umum. Karenanya, yang paling esensial bukanlah pada soal kepandaian dan kecerdasan, namun karena perempuan secara kodrati diberikan naluri-naluri yang karena itu ia ciptakan. Naluri-naluri tersebut di antaranya adalah tugas keibuan, kepengasuhan, dan pencetakan generasi.⁹⁾

2. Rasulullah dan para sahabatnya tidak pernah mengangkat seorang perempuan pun dalam jabatan publik. Bahkan untuk menjadi gubernur sekalipun. Peristiwa historis Aisyah r.a. yang memimpin pasukan dalam perang Jamal dalam kemelut politik di era Sayyidina Ali, yang sering dipakai sebagai acuan historis tentang kepemimpinan politik perempuan, dipandang oleh Al Azhar sebagai penafsiran manipulatif. Keterlibatan Aisyah ra, menurut Al Azhar, bukan dalam rangka memimpin perang, namun untuk meleraikan perseteruan itu. Apalagi apa yang dilakukan beliau adalah ijtihad (pertimbangan akal) dan di kemudian hari diakuinya sebagai kekeliruan besar. Para sahabat termasuk di dalamnya Ummu

⁸⁾ Lihat : *Ibid.*, p. 15-16.

⁹⁾ Rasyid Ridho, *Tafsir Al Manar*. Dar Al Ma'rifah, Beirut, Cet. II, 1973, Juz V, hal. 67-68, dikutip dari KH. Husain Muhammad, *Ibid*, hal. 17.

Salamah, memprotes keterlibatannya itu dan Aisyah ra menyatakan kekeliruannya bahkan menyesali kepergiannya.¹⁰⁾

Dengan demikian, alasan mendasar fuqoha' menolak kepresidenan perempuan terletak pada ketiga alasan di atas (Qur'an, hadits, sunnah Fi'liyyah), ditambah alasan ijma', masalahah, dan sadd dzar'i.

PANDANGAN PEMIKIR (FEMINIS) DALAM KONTEMPORER

Para feminis muslim melancarkan kritik keras atas konstruksi hukum Islam yang mereka anggap diskriminatif dan bias gender. Kesemua feminis muslim berangkat dari asumsi dasar, yakni prinsip keadilan Islam. Keadilan adalah prinsip paling mendasar dari Islam. Keadilan dalam konteks apapun. Islam, dipandang membawa prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, kebebasan, yang menjadi ruh Islam. Ayat-ayat Qur'an seperti surat Al Nahl : 97; Al Taubah : 71, Al Hujurat : 13, dan beberapa hadits menjadi dasar pandangan mereka.

Dalam pandangan mereka, visi Islam yang demikian universal dan prinsipil tersebut telah terdistorsi oleh penafsiran yang dipengaruhi oleh konstruksi sosial dan kultural penafsir. Penafsiran atas suatu teks dipengaruhi oleh budaya patriarkal yang kuat, yang meletakkan perempuan sebagai warga kelas dua di bawah laki-laki. Sehingga Islam yang pada awalnya membawa pesan-pesan di atas, justru dijadikan landasan teologis praktek ketidakadilan (penindasan) terhadap perempuan. Ali Ashghar Engineering, misalnya, mengungkapkan bahwa perangkat qo'idah ushul "*Al'adah muhakkamah*" menjadi pintu masuk adat kebiasaan diskriminatif yang pada awalnya telah dihapus secara revolusioner oleh Islam, masuk kembali menjadi hukum Islam (fiqh).

Dengan dasar prinsip keadilan tersebut para feminis dengan lantang menegaskan bahwa subordinasi perempuan terhadap laki-laki bertentangan dengan semangat keadilan dan egalitarianisme Islam. Pandangan bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin adalah pandangan para penafsir Islam, bukan *pandangan Islam* itu sendiri. Perbedaan di antara para feminis hanyalah pada metodologi atau dasar epistemologisnya. Feminis perempuan seperti Prof. Dr. Riffat Hasan, Aminah Wadud Muhsin, Fatimah Memisi, misalnya, menggunakan perspektif feminis dalam memaknai teks-teks agama. Mereka menyatakan bahwa penafsiran terhadap teks-teks Islam dilakukan oleh kebanyakan kaum laki-laki yang patriarkal sehingga bias gender.

Pemikir kontemporer Islam seperti Prof. Dr. Abdullahi Ahmad an-Na'im menggunakan prinsip kesetaraan hak manusia dalam menafsirkan teks. Dengan tesis

¹⁰⁾ Lajnah Fatwa Al Azhar, dalam Muhammad Athiyyah Khumais (Ed), Dar Al Anshar, Kairo, hal. 110, dalam KH. Husain Muhammad, *Op. Cit.*, hal. 7.

yang cukup berani, An-Na'im mengatakan bahwa surat-surat Makkiyah yang partikular *dinaskh* oleh ayat-ayat Madinah yang membawa pesan-pesan universal Islam.

Sedangkan Masdar Farid Mas'udi membangun formula pemikirannya dengan membongkar premis-premis ushul dan menunjukkan inkonsistensi di tingkat praktikalnya. Masdar juga secara radikal mengubah konsep tentang ayat-ayat muhkamah (*qot'iyyah*) dan mutasyabihat (*donniyyah*). Yang qot'i, menurutnya adalah ayat-ayat yang berbicara tentang gagasan-gagasan universal seperti tauhid, keadilan, moral, sedangkan yang donny berbicara tentang hal yang kontekstual.

Namun ada juga pemikir yang menyepakati kepresidenan perempuan dengan dasar pikiran *qo'idah ushuliyah* seperti Hibbah Rauf 'Izzat. Berikut ini adalah argumentasi kalangan yang menyepakati kepresidenan perempuan.

Qur'an

Selain ayat-ayat universal di atas, kalangan ini juga menukil surat An-Naml (23) :

إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم

"Sesungguhnya aku menjumpai seorang perempuan yang memerintah dan dia dianugerahi segala sesuatu serta singgasana yang besar".

Ayat ini menggugat pemikiran yang mendasarkan pada tidak adanya preseden historis kepemimpinan perempuan.

Sedangkan surat An-Nisaa : 34 yang dijadikan dalil paling kuat fuqoha' ditafsirkan secara lain. Ayat ini menurut mereka memiliki konteks domestik (rumah tangga). Oleh karenanya, tidak boleh *digebyah-uyah* menjadi kepemimpinan dalam seluruh aspek kehidupan termasuk kepemimpinan publik. Kepemimpinan publik memiliki kualifikasi tertentu, dan pada kenyataannya sebagian perempuan, sebagaimana laki-laki, memiliki kualifikasi tersebut baik kapasitas keilmuan, *leadership*, maupun kekuatan (pengaruh/ kekuasaan).

Surat An-Nisaa mengandaikan dua hal, yang menjadi illatnya, yakni superioritas laki-laki dan kenyataan pemberian nafkah. Dengan demikian, bila illatnya hilang, dengan berpegang pada kaidah *al hukm yaduuru ala 'illatih*, yakni secara nyata terdapat perempuan yang melebihi kapasitas laki-laki dan tidak adanya konsep saling menafkahi dalam kepemimpinan publik, maka laki-laki tidak secara mutlak menjadi pemimpin terhadap perempuan. Artinya, perempuan secara teoritis, jika memenuhi kualifikasi atau syarat-syarat pemimpin, sangat mungkin menjadi seorang pemimpin.

Hadits

1. Hadits yang menyebutkan resiko suatu pemerintahan dipegang oleh perempuan dipahami oleh kalangan ini secara kontekstual. *Asbaabul wurud* hadits itu adalah kisah raja Persia, Kisra, yang digantikan oleh anak perempuannya yang bernama Buran. Buran secara obyektif belum memiliki pengalaman politik (urusan pemerintahan) dan *leadership* yang memadai. "Analisis" Nabi Muhammad SAW ini di kemudian hari terbukti, Persia di bawah kepemimpinan Buran runtuh. Di samping itu, hadits ini secara teoritis merupakan hadits *berita*, yang tidak dituntut pelaksanaannya. Rawi hadits tersebut (Abu Bakrah) jika diuji dengan *ta'diilul navinya* Imam malik, tidak dapat diterima seperti penelitian Fatima Memisi. Walaupun terdapat *Qo'idah Ushul* menyatakan *Al ibrah bi umummil lafdhi la bi khusus al-sabab*, terdapat *qorinah* yang mengharuskan hadits itu dimaknai dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis seperti kisah Ratu Balqis pada kerajaan Saba yang direkam Al-Qur'an.
2. Fakta historis bahwa Rasulullah SAW dan para sahabat belum pernah mengangkat seorang perempuan pun menjadi gubernur, hakim, atau jabatan publik lainnya bukan berarti perempuan secara kodrati tidak memiliki kualifikasi untuk jabatan publik. Juga masih diperdebatkan apakah hal tersebut semata-mata karena pada saat itu secara kebetulan sahabat laki-laki memiliki kapasitas yang lebih memadai dibanding perempuan atau karena keperempuannya seperti klaim Lajnah fatwa Al Azhar. Sementara itu, dalam skala mikro, Sahabat Umar ra pernah mengangkat perempuan bernama Syifa' sebagai pengawas yang diberi hak penuh mengendalikan (wujud kepemimpinan) keadaan pasar, mengawasi, dan memiliki kewenangan dalam mengambil kebijakan hukum halal/haram, dan menegakkan keadilan (visi politik).

Ijma'

Ijma' secara konsepsional tidak menyediakan pilihan hanya dalam masalah ibadah (*mahdah*). Kepresidenan perempuan merupakan wilayah publik (permasalahan sosial) yang karenanya menyediakan ruang yang cukup bagi kekuatan akal. Persoalan sah tidaknya perempuan menjadi pemimpin tidak termasuk dalam himpunan ibadah mahdhah, dan karenanya tidak terikat dengan ijma', jikapun memang ada.

Buktinya adalah Ibn Jarir At Thabari dan Al Hasan Al Bashri, di antara sekian ulama, memiliki pendapat tentang keberolehan perempuan menjadi hakim dalam segala hal. Pendapat keduanya jelas melanggar ijma' jika kepemimpinan perempuan termasuk ibadah mahdhah.

Al Thabari dan Ibn Jarir, yang oleh Al Mawardi disebut menyalahi konsensus (ijma') ulama, adalah contoh dari kasus ulama yang boleh berbeda dengan ijma' atas dasar argumentasi tertentu.

KESIMPULAN

Alhasil, perbincangan seputar kepresidenan perempuan berujung pada tiga arus utama : menolak kepresidenan perempuan dan menerima kepresidenan perempuan yang masing-masing didasarkan atas hujjah keagamaan. Yang pertama, yang berasal dari kalangan ulama (fiqh) mendasarkan diri pada tiga alasan dasar : (1) alasan historis yakni belum pernah pada masa Nabi Muhammad SAW dan sahabat yang mengangkat perempuan menjadi presiden, (2) alasan rasional yakni secara umum perempuan memiliki kelemahan baik secara fisik, mental, maupun intelektual, walaupun diakui terdapat fakta adanya perempuan yang memiliki kapasitas yang memadai. Ibn Taymiyyah, seperti dikutip Hibbah Rauf 'Izzat mengembalikan makna kekuatan pada kapasitas keilmuan (memahami Qur'an dan sunnah, selain kemampuan tertentu di bidangnya) dan kemampuan mengelola politik (negara) yang esensinya adalah konflik, serta amanah yang "turja'u ila khosyatillah", (3) makna tekstual dari surat Al Nisaa : 34 dan hadits riwayat Abu Bakrah.

Sedangkan yang kedua, berasal dari kalangan pemikir Islam kontemporer, diantaranya para feminis muslim, memperbolehkan perempuan menjadi presiden. Argumentasi yang dibangun terletak pada : (1) penolakan terhadap penafsiran tekstual atas ayat dan hadits di atas. Ayat di atas tidak dapat digeneralisasikan sebab hanya sebatas kepemimpinan dalam rumah tangga, itupun mengandaikan dua hal : nafkah dan fakta obyektif keunggulan. Dalam hal ini mereka mengadopsi pemikiran feminisme yang mendasarkan diri pada (bertendensi) paradigma modernistik. Dalam lingkup filsafat pengetahuan, modernisme dicirikan oleh sains positivistik yang berlogika serba tunggal, pasti, segala sesuatu dilihat serba seragam dan universal, dan menolak kemungkinan ilham. Artinya, klaim kesamaan perempuan-laki-laki ditarik dari logika induktif yang menyingkirkan keunikan individu, perbedaan-perbedaan. Begitu ditemukan satu saja perempuan yang, misalnya, memiliki kekuatan fisik sekuat laki-laki, maka langsung disimpulkan bahwa perempuan sama dengan laki-laki, dan klaim bahwa laki-laki lebih kuat dengan sendirinya gugur.

Sebagian lagi menolak kesahihan hadits, atau minimal menyebutnya sebagai hadits ahad yang karenanya kurang dapat dipakai sebagai asumsi hujjah. (2) Mengedepankan prinsip dasar Islam yang menekankan nilai-nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan. Munculnya hukum-hukum yang diskriminatif, dalam pandangan mereka, dikarenakan bangunan kultural patriarkal yang melingkup penafsir serta masuknya nilai-nilai, tradisi, norma yang telah dihapus Islam namun kemudian masuk kembali menjadi bagian hukum Islam.

Meskipun demikian, dari sudut pandang agama, kepemimpinan perempuan tetap dimungkinkan. Dimungkinkannya kepemimpinan perempuan ini bukan tanpa syarat. Syarat tersebut adalah kualifikasi obyektif perempuan dan kemungkinan lahirnya madharat yang besar seandainya, dalam suatu kasus, kepemimpinan perempuan dicegah. Artinya, dengan dasar istihsan, kepemimpinan perempuan diperbolehkan. Sebagai contoh aktual adalah kasus Megawati. Seandainya kepemimpinan Megawati, misalnya, paling maslahat atau mampu mencegah mafsadah yang lebih besar, yang mencakup kepentingan rakyat, maka keperempuannya dapat dikesampingkan, dan karenanya, secara agama, Megawati diperbolehkan menjadi presiden. Namun sekali lagi yang harus dikaji secara jujur, adil, dan jernih, dalam konteks politik di Indonesia adalah, mana yang lebih maslahah, seperti yang disarankan para ulama di antaranya Ibn Taymiyyah.

Ketiga, pendapat yang tidak secara tegas memilih kedua-duanya dan hanya mengatakan bahwa memang terjadi perbedaan pandangan ulama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Ghazali, Muhammad, Assunah Al-Nabawiyah, Baina Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadits, Dar al Syuruq, 1989.
- Dewantoro, M. Hajar dan Asmawi (Ed)., Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern, Ababil, Yogyakarta, 1996
- Engineer, Asghar Ali, Hak-hak Perempuan Dalam Islam, LSPPA, 1994.
- Hassan, Riffat, Setara di Hadapan Allah, LSPPA, 1993
- 'Izzat, Hibbah Rauf, Al-Mar'ah Wa al-amal al-Siyasy ru'yat al-Islamiyah, al-Ma'had, al-Islamy, Li al-Fiqh al-Islamy, Amerika Serikat, 1995.
- Mas'udi, Masdar, F., Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Mizan, Bandung, 1997.
- Mernisi, Fatimah, Al-Harim al-Siyasy, Darul Hasad
- Muhammad, Husain, PERAN POLITIK PEREMPUAN, Perspektif Fiqh Konservatif, makalah pada seminar sehari PENGUATAN PERAN POLITIK PEREMPUAN, Pendekatan Fiqh Politik, LKPSM-NU DIY, INPI Pact, PSW LP UII, Yogyakarta, 13 April 1998.
- Muharrom, Tamyiz, Kepemimpinan Politik Perempuan Dalam Islam Berkenalan dengan Pandangan Progresif, makalah seminar sehari "Penguatan Peran Politik Perempuan", LKPSM NU, INPI Pact, PSW LP UII, Yogyakarta, 1998.
- Muhsin, Aminah Wadud, Wanita di Dalam Al-Qur'an, Bandung, 1994.

Syugqoh, Abdul Halim Abu, Kebebasan Wanita, Jil. I dan II, Gema Insani Press, Jakarta, 1997.

Ulwan, Abdullah Nasih, Tarbiyyat al-Aulad Fi al-Islam, Dar al-Salam, 1993.